

La necesidad de cuestionar prácticas autoritarias consideradas como diferencias culturales

H. C. F. Mansilla¹

Resumen

El texto es una crítica a las teorías contemporáneas que proclaman la incomparabilidad de los "proyectos civilizatorios" en el Tercer Mundo, puesto que existiría una diversidad tan amplia y tan profunda de culturas, que sería imposible encontrar un "metacriterio" histórico, desde el cual recién se podría juzgar los aspectos positivos y negativos de las mismas. En realidad esto significa pasar por alto los aspectos autoritarios de muchos regímenes socio-culturales. Se analizan ejemplos del espacio islámico y de la región andina de Sudamérica.

Palabras-clave: autoritarismo, justicia andina, mundo islámico, postmodernismo, relativismo cultural

The Necessity of Questioning Authoritarian Practices Considered as Cultural Differences

Abstract

This text is a critique of present theories which postulate the incomparability of the "civilizatory projects" in the Third World, for it is assumed that it would be a so wide and deep difference of cultures that it should be impossible to ascertain an historic metacriterion, from which we could judge positive and negative aspects of themselves. In reality this means to overlook the authoritarian aspects of many social and cultural models. Some examples of the Islamic world and the Andean area of South America are therefore analyzed.

Key words: Andean justice, authoritarianism, Islamic world, postmodernism, cultural relativism

¹ H. C. F. Mansilla (nacido en 1942 en Buenos Aires) estudi  ciencias políticas y filosof a en universidades alemanas. Hizo su doctorado en 1973 (magna cum laude). La Universidad Libre de Berlín le confirió la venia legendi en 1976. Ha sido profesor visitante en universidades de Alemania, Australia, España y Suiza. En España fue catedrático visitante del Instituto de Altos Estudios José Ortega y Gasset de la Universidad Complutense. Desde 1999 es regularmente catedrático visitante de la Universidad de Z rich (Suiza). Es miembro de número de la Academia de Ciencias de Bolivia y correspondiente de la Real Academia Española. Por lo demás es escritor independiente. Ha publicado varios libros sobre sociología política, crítica de mentalidades autoritarias y ecología política.

En las ciencias sociales de nuestros días es usual proclamar la incomparabilidad e inconmensurabilidad de los numerosos "proyectos civilizatorios" en el Tercer Mundo, puesto que existiría una diversidad tan amplia y tan profunda de culturas, que sería imposible encontrar un "metacriterio" histórico, desde el cual recién se podría juzgar las bondades y desventajas de las mismas. En el prosaico campo de la praxis ésto significa pasar generosamente por alto los aspectos inaceptables e inhumanos de muchos regímenes socio-culturales. Por ello es conveniente mencionar algunos rasgos que contradicen la diversidad, incomparabilidad e inconmensurabilidad de las sociedades del Tercer Mundo:

- (a) el aspecto extraordinariamente similar que exhiben casi todas las formas de pobreza en Asia, África y América Latina;
- (b) la semejanza en el deterioro del medio ambiente y la negligencia muy parecida con respecto a cuestiones ecológicas y conservacionistas;
- (c) la notable analogía constatable en los tres continentes, que puede ser caracterizada como el desinterés por la investigación científica y la desidia en lo referente a un espíritu crítico; y
- (d) el paralelismo en la tolerancia benevolente con respecto a gobiernos autoritarios.

Un examen detenido de la vida cotidiana y de las prácticas sociopolíticas en numerosas sociedades del Tercer Mundo nos puede mostrar que existen gradaciones cualitativas en el intento universal de alcanzar un desarrollo razonable para los seres humanos (o una vida bien lograda, como se decía en la Antigüedad clásica). Sería una simplificación inadmisibles, un cinismo notorio y un antihumanismo irracional – todo ello pertenece al repertorio del postmodernismo – el declarar que no existe una perspectiva razonable para juzgar los méritos y los deméritos de todos estos modelos civilizatorios, que serían incomparables entre sí y que, por consiguiente, no admitirían juicios de valor en torno a la calidad intrínseca de los mismos, sobre todo de los situados en las periferias mundiales.

Para ilustrar esta temática se puede mencionar el siguiente testimonio. A mediados del siglo XIX *Gérard de Nerval* publicó su crónica del Oriente islámico, que es un intento literario de comprender lo Otro, lo diametralmente distinto a la cultura occidental. Este esfuerzo no estuvo teñido del propósito de denigrar la civilización islámica o de despreciar la cultura de los países árabes que Nerval visitó (en el sentido de *orientalismo* como lo concibió *Edward W. Said*²), sino que se inspiró en el anhelo de entender

² Cf. la conocida obra de Edward W. Said, *Orientalism*, New York / Londres: Oxford U. P. 1978, cuya relevancia actual en el ambiente académico norteamericano tiene seguramente que ver con su carácter confuso y ambiguo.-

lo Otro y dar cuenta de ello de forma objetiva e imparcial – en el grado en que la literatura lo puede permitir. Nerval quería hacer justicia a ese mundo tan diferente del propio. El ambiente que describe es deslumbrante y seductor y, al mismo tiempo, monstruoso e inhumano. Es ciertamente lo Otro por excelencia, fascinante y desafiante, lleno de aventuras y curiosidades inesperadas, pero también un ámbito de una pobreza y suciedad indescriptibles, lleno de injusticias y discriminaciones abominables, relacionadas sobre todo con las mujeres y los esclavos³. Y uno de los factores más detestables, como lo se al  Gérard de Nerval entre líneas, es la justificación de ese estado de cosas mediante la religión, la tradición y la historia, es decir acudiendo al argumento del carácter único e irreductible de las diferencias identificatorias.

Muchos aspectos de la vida cotidiana en la mayoría de las sociedades que conforman el ámbito islámico, el tratamiento de las mujeres y de las minorías y la configuración de sus instituciones políticas no son sólo modelos distintos del europeo occidental, sino sistemas de ordenamiento social que denotan un arcaismo petrificado, un legado autoritario enraizado profundamente y un nivel organizativo que ha quedado pasado por el decurso histórico modernizante. No hay duda, por otra parte, de que los elementos centrales de esa tradición brindan seguridad emocional, un sentido bien fundado de pertenencia colectiva y, por consiguiente, una identidad relativamente sólida. Y por todo ello estos factores son aceptados gustosamente y estimados en alto grado por una porción muy importante de la población en el mundo isl mico⁴. En otras áreas del Tercer Mundo se encuentran numerosos fenómenos similares. Constituyen evidentemente piedras angulares de una identidad colectiva que viene de muy atrás y que durará todavía por largo tiempo. En muchos casos se trata de una combinación de un arcaismo autoritario con modelos modernos de administración pública centralizada y con tecnologías muy avanzadas en el campo productivo. *Mohammad 'Abduh*, quien fue uno de los pioneros del renacimiento islámico, consideró que el retorno a las fuentes originales de la religiosidad y la cultura musulmanas sería la condición previa para la reconciliación del Islam con el mundo moderno, su ciencia y su t cnica⁵. Con las variaciones del caso, esta concepción está muy difundida en el Tercer Mundo.

La teoría de Said impulsaría una deplorable alianza entre las condiciones premodernas que prevalecen aun en el Cercano Oriente y la apología postmodernista de las mismas que predomina en el ambiente académico de Occidente. Dan Diner, *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt* (Tiempo sellado. Sobre el estancamiento en el mundo islámico), Berlín: List 2007, p. 13.

³ Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, especialmente el capítulo: *Les femmes du Caire*, en: Gérard de Nerval, *Oeuvres*, texto establecido y anotado por Albert Béguin y Jean Richer, París: Bibliothèque de la Pléiade / Gallimard 1956, vol. II, pp. 94-313.- Una opinión totalmente distinta en: Gustave Le Bon, *La civilización de los  rabes* [1884], Buenos Aires: Claridad 1944, pp. 315-326.

⁴ Cf. Stefan Batzli et al. (comps.), *Menschenbilder, Menschenrechte: Islam und Okzident. Kulturen und Konflikte* (Visiones del hombre, derechos humanos: Islam y Occidente. Culturas y conflictos), Zurich: Unionsverlag 1994; Igor Trutanow, *Zwischen Koran und Coca-Cola* (Entre el Corán y la Coca-Cola), Berlín: Aufbau 1994.

⁵ Mohammad 'Abduh, *Seul un despote juste assurera la Renaissance de l'Orient*, en: Anouar Abdel-Malek

All  donde la unidad estatal es débil o recién se empieza a configurar, como en numerosos países africanos, surgen ideologías muy extendidas que proclaman el Estado unitario, el liderazgo fuerte de un solo caudillo y el culto a la patria, ideologías vistas ahora como necesidades histórico-culturales de indudable val a⁶. Estas doctrinas tienen además la función indispensable de brindar seguridad emocional a los individuos desgarrados por el proceso incipiente de la modernidad, que descompone rápidamente los vínculos primarios. Esto explica parcialmente el auge del fundamentalismo islámico. Versiones simplificadas de este credo, con claros elementos arcaizantes, intentan renovar la unidad del ámbito político con el religioso, la identidad de razón y fe, y de esta manera recrear una constelación que habría existido en los primeros tiempos del Islam y que habría garantizado la concordia de los creyentes y la gran expansión geográfica de este modelo civilizatorio. En el caso del Islam, lo decisivo está encarnado por la *fusión entre lo político y lo religioso*, con la aparente preeminencia de lo último. Esta amalgama, que paradójicamente se reafirmó y endureció frente a la penetración cultural y política europea a partir de la invasión napoleónica de Egipto, es ahora *la* característica distintiva del mundo islámico: hasta los marxistas más leales a su dogma se proclaman fide simos creyentes de la fe musulmana en sus respectivos países. Y el prestigio de que goza este rasgo identificatorio hace todavía impensable la privatización del credo islámico según el modelo europeo o japonés, lo que, según numerosos pensadores, políticos y empresarios, sería la solución para la crisis actual del ámbito islámico. En la constelación contemporánea este camino – la transformación de un credo religioso en un asunto personal-privado, según el ejemplo protestante – resulta ser altamente improbable. Como escribió *Bassam Tibi*, hasta la gente "moderna", que ha secularizado sus actividades hace mucho tiempo, cree que actúa estrictamente según el derecho islámico tradicional, que no admite ninguna secularizaci n⁷. Los esfuerzos intelectuales se reducen entonces a la apología del credo religioso (o de la ideología prevaleciente), pues en una atmósfera semejante, que puede durar siglos, no hay un lugar efectivo para el cuestionamiento de las relaciones de poder, para la crítica del papel de la religión y para la duda acerca de los valores colectivos de orientación, pues todo ésto adquiere el color de lo herético y prohibido. En aquel contexto el saber intelectual se inclina a la defensa de las tradiciones; all  no hay

(comp.), *Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Les essais*, París: Seuil 1965, p. 55 sqq.; en general sobre esta temática cf. Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, París: Maspero 1977, p. 33 sqq., 68 sqq.

⁶ Cf. las obras que no han perdido vigencia: Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Caracas: Monte Avila 1977; David Collier / Julio Cotler (comps.), *The New Authoritarianism in Latin America*, Princeton: Princeton U. P. 1979; Hans F. Illy et al., *Diktatur – Staatsmodell für die Dritten Welt?* (Dictadura – modelo estatal para el Tercer Mundo?), Freiburg: Ploetz 1980.

⁷ Bassam Tibi, *Islam and Secularization*, en: ARCHIV FÜR RECHTS- UND SOZIALPHILOSOPHIE, vol. LXVI (1980), N  2, pp. 216-221.

campo para la libertad de equivocarse.

Se puede argüir, evidentemente, que no existe el Islam monolítico, sino una variedad de modelos culturales, derivados del gran legado musulmán, pero muy distintos y hasta divergentes entre sí⁸. No hay duda de que hay una enorme diferencia entre el Islam tolerante y laxo de Indonesia y el wahhabismo intolerante y muy conservador de Arabia Saudita. Pero también se da un sentimiento muy difundido en el área situada entre Marruecos y Afganistán, sobre todo en los países árabes, que puede ser considerado como el fundamento de una identidad colectiva. Este sentir está conformado por una visión simplificada de las creencias coránicas y por una manifiesta aversión a la civilización occidental, aversión que se muestra como ambivalente. En el Tercer Mundo este tipo de combinación posee un fuerte impulso integrador y creador de identidades colectivas. Es claro que las élites intelectuales y empresariales del ámbito musulmán favorecen generalmente versiones mucho más diferenciadas y refinadas sobre todos los asuntos humanos, incluida la religión.

Y, sin embargo, numerosos elementos de esa identidad islámica de indudable arraigo popular significan una deficiencia político-social, una insuficiencia económica traumática y una muestra de irracionalidad global si uno los compara con lo que se ha alcanzado entre tanto en las sociedades modernas. Y uno no puede dejar de compararlos con las normas occidentales por dos razones de bastante peso:

(a) las naciones islámicas – como casi todas en el Tercer Mundo – están cada vez más inmersas en el universo globalizado contemporáneo, cuyos productos, valores y hasta necesidades van adoptando de modo inexorable; y

(b) los propios habitantes de los países musulmanes (y, en realidad, también de América Latina, Asia y África) incesantemente comparan y miden su realidad con aquella del mundo occidental, y ellos mismos compilan inventarios de sus carencias, los que son elaborados mediante la confrontación de lo propio con las ventajas ajenas.

En suma: si existiera un esquema evolutivo histórico aceptado generalmente y si la *corrección política* lo permitiese, las sociedades musulmanas – como gran parte del llamado Tercer Mundo – estarían situadas en un estadio inferior con respecto a las naciones de Europa Occidental y América del Norte. El percibir y tomar en cuenta estas gradaciones no implica de ninguna manera aceptar leyes obligatorias de la historia, metas ineludibles del desarrollo o periodos insoslayables de la evolución; tampoco significa creer en la positividad del progreso material y en las metas normativas a las que

⁸ Cf. Manuel Ruiz Figueroa, *Islam: religión y Estado*, México: El Colegio de México 1996, p. 207 sqq.; y sobre la posibilidad de un Islam crítico y democrático cf. las importantes obras: Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers Today*, Boulder: Westview 1994; Naguib Ayubi, *El Islam político: teorías, tradiciones y rupturas*, Barcelona: Bellaterra 1991; Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, París: Albin Michel 2004.

presuntamente se encaminaría el despliegue histórico. Y menos aun conlleva la idea de que la democracia actual de masas, practicada en el mundo occidental, representaría la culminación racional del desenvolvimiento institucional. Reconocer que unos modelos de ordenamiento social son más humanos que otros, que unas tradiciones culturales son menos autoritarias que otras y que unas prácticas políticas son más razonables que otras, tiene que ver con un *common sense* guiado críticamente, con un rechazo a la hipocresía y mediocridad intelectuales que se escudan en la corrección política y con el simple hecho de que una buena parte de los ciudadanos del Tercer Mundo (y especialmente del área islámica) se esfuerzan por *superar* lo que ellos mismos consideran como un sistema inferior y deficiente de ordenamiento social⁹.

El gran teólogo suizo *Hans Küng*, en una inmensa obra que trata incansablemente de hacer justicia a la cultura, la historia y la teología islámicas, se al  que el estancamiento secular en que está inmerso el mundo musulmán, después de un comienzo brillante, no puede ser explicado adecuadamente mediante el recurso fácil y superficial de atribuir toda la responsabilidad a la superioridad militar de los países europeos, al imperialismo económico de estos últimos o a las maquinaciones de Israel. A más tardar a partir del siglo XII se podría constatar un rechazo al quehacer filosófico, una negación de la autonomía de los saberes científicos y un marcado menosprecio del individuo autónomo. En el ámbito islámico estas actitudes, reforzadas y justificadas por ciertos principios religiosos y determinadas tradiciones socio-históricas conformadas antes de la penetración europea – es decir: *por factores identificatorios de primer rango* – habrían imposibilitado la creación innovativa en las ciencias, las técnicas y las artes, dificultado el debate intelectual y político y restringido el campo del pensamiento y, por ende, de la praxis. El resultado histórico para el mundo islámico sería, según Küng, la imposibilidad de la constitución del individuo autónomo (frente a Dios, a los valores convencionales de comportamiento y a las instituciones sociopolíticas), la poca importancia otorgada a la ciencia y la técnica y, por ende, la improbabilidad de un despliegue histórico similar a lo que aconteció a partir del Renacimiento europeo¹⁰.

Sin temor a generalizaciones indebidas, se puede decir que en las comunidades islámicas ortodoxas el Estado posee una dignidad superior a la del individuo; éste existe sólo en y para la colectividad. Derechos humanos, organizaciones autónomas al margen del Estado omnímodo y mecanismos para controlar y limitar los poderes del gobierno son considerados, por lo tanto, como opuestos al legado coránico y llevan una existencia precaria, como muchas de las instituciones de la

⁹ Una visión diferente en: Hans Bosse, *Diebe, L gner, Faulenzer. Zur Ethno-Hermeneutik von Abh ngigkeit und Verweigerung in der Dritten Welt* (Ladrones, mentirosos, perezosos. Sobre una etno-hermenéutica de la dependencia y el rechazo en el Tercer Mundo), Frankfurt: Syndikat 1981.

¹⁰ Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* (El Islam. Historia, presente, futuro), Munich / Zurich: Piper 2006, pp. 478-483.

democracia moderna en el mundo  rabe¹¹. El comportamiento adecuado a tales circunstancias es el *sometimiento* (lo que es el significado literal de "Islam") a las autoridades temporales y espirituales, complementado por un quietismo intelectual bastante est ril¹². El desenvolvimiento del individuo en un ámbito liberado de la influencia del Estado y protegido por estatutos legales fue casi desconocido en el mundo islámico hasta la introducción parcial de la legislación europea. Por ello es un hecho generalizado que hasta hoy el rol de los derechos humanos y políticos sea marcadamente secundario, que la división de los poderes estatales y el mutuo control de los mismos permanezcan una ficción, que el régimen de partido único goce de excelente reputación y que la autoridad suprema tienda a ser caudillista, carismática e ilimitada. Todos estos elementos tienden a reforzar un monismo básico: una sola ley, un único modelo de reordenamiento socio-político, una cultura predominante, una estructura social unitaria y, como corolario, una voluntad general encarnada en el gobierno de turno. Este sistema, que confunde aclamación con participación popular y la carencia de opiniones divergentes con una identidad colectiva sólida y bien lograda, corresponde, en el fondo, a un estadio evolutivo inferior y superado por la historia universal. Pero aun sin apelar a teorías evolutivas, se puede llegar a la conclusión de que la civilización islámica destruyó mediante su primera y muy exitosa expansión militar una pluralidad de culturas (la persa, las variantes bizantinas en Asia y África, las comunidades  rabes pre-islámicas, las culturas autóctonas del Asia Central y otras), que habían alcanzado importantes logros civilizatorios propios, soluciones originales en la superación de problemas económicos, institucionales y organizativos y una brillantez inusitada en los campos del arte y la literatura. Para algunos de estos ámbitos la cultura islámica trajo consigo a largo plazo un retorno a modelos socio-culturales arcaicos, adoptados, como se sabe, de una sociedad proto-urbana de beduinos, rodeada del medio hostil y aislante del desierto. Los defensores actuales del particularismo y autoctonismo árabe-islámicos olvidan que éste no es precisamente la creación auténtica, libre y realmente aborigen de muchos pueblos del Norte de África, del Cercano y Medio Oriente.

Aquí es indispensable una aclaración sobre el presunto carácter teocrático de los régimenes conservadores islámicos. Principios e imágenes religiosas parecen imponerse en todas las esferas sociales, pero la realidad se asemeja más a un sistema *c saropapista*, donde las élites políticas dicen la última palabra sobre la configuración cotidiana de esa influencia religiosa. El Estado debe ser unitario y fuerte, mientras que el gobernante debe tener rasgos carismáticos y caudillescos, para que la expansión

¹¹ Sobre el Islam como sometimiento cf. Jean-Claude Barreau, *De l'islam en général et du monde moderne en particulier*, París: Le Pr  aux Clercs 1991, passim.

¹² Cf. Udo Steinbach, *Die Menschenrechte im Verst ndnis des Islams* (Los derechos humanos en la concepción islámica), en: VERFASSUNG UND RECHT IN  BERSEE (Hamburgo), vol. 8 (1975), N  1, p. 49 sqq.; Gustav E. von Grunebaum, *Studien zum Kulturbild und Selbstverst ndnis des Islams* (Estudios sobre la visión cultural y la autocompresi n del Islam), Z rich/Stuttgart: Arthemis 1969, p. 248 sqq.

de la fe está asegurada a largo plazo. El resultado es una amalgama de elementos teológicos y profanos, en la que los estratos privilegiados tradicionales mantienen su preeminencia política porque contribuyen decisivamente a consolidar un legado religioso incuestionable. Los individuos, aislados y débiles, con una dignidad ontológica inferior, están enfrentados a un Estado centralizado y poderoso (aunque su funcionamiento sea técnicamente caótico). En el contexto de un Islam convencional, las personas no pueden hacer valer derechos anteriores y superiores con respecto a la comunidad y al Estado. La justificación del individuo es cumplir sus deberes frente al colectivo social, que, como tal, no puede cometer errores. No es superfluo añadir que esta constelación se repite, con muchas variantes, en dilatadas zonas del Tercer Mundo: los derechos humanos, la separación de los poderes estatales, la representación autónoma de intereses y la participación política de los individuos son fenómenos que ingresaron desde afuera con la penetración de la cultura europea y fueron aceptados – a regañadientes – recién a partir del siglo XX. Aunque generalizaciones son siempre inexactas, se puede aseverar que para la consciencia islámica tradicional la democracia liberal, el mercado y comercio libres y el individualismo cultural representan factores cercanos a un detestado y peligroso polite simo y a una apostasía abominable. La historia del mundo islámico, desde el califato original hasta la república popular de inclinaciones socialistas, ha conocido muchos cambios, pero no ha generado de forma endógena una doctrina de libertades políticas y derechos individuales¹³. Hasta hoy es muy difundida la concepción de que una democracia genuina significa una gran cohesión social y una elevada capacidad de movilización política en pro de objetivos que las élites determinan sin consultar a las masas. Considerada desde una óptica personal, la democracia del ámbito islámico significa la realización de un consenso compulsivo y no el respeto a un disenso creador. Partidos y movimientos izquierdistas no han modificado (y no han querido modificar) esta constelación básica. En última instancia, la soberanía popular es sólo una cortina exitosa que encubre los saberes y las prácticas tradicionales de estratos privilegiados muy reducidos.

En varios modelos civilizatorios de cuño autoritario los elementos más nobles del legado occidental – el respeto al individuo (y al individualismo), la moral universalista, las instituciones democráticas – son percibidos como algo foráneo y amenazador o, en el mejor de los casos, como una moda innecesaria y pasajera. El "proceso de democratización" es visto en esa línea como una alteración de lo propio causada por una intervención de los países occidentales¹⁴, lo que es reforzado en el ámbito

¹³ Para conocer versiones diferentes de esta problemática cf. la importante obra de Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, Oxford: Oxford U. P. 2000 (que tematiza los elementos racionales y democráticos del Islam a lo largo de su historia); y el compendio (sin juicios valorativos) de Heinz Halm, *Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart* (Los  rabes. Desde los tiempos pre-islámicos hasta el presente), Munich: Beck 2006.

¹⁴ Gilles Kepel, *Die neuen Kreuzz ge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens* (Las nuevas cruzadas.

musulmán por ideologías fundamentalistas, que, aunque difieran considerablemente entre sí, tienen en común el menosprecio cultural del adversario. En todo el Tercer Mundo estas doctrinas radicales sirven para consolidar una identidad social devenida precaria y para compensar las carencias de estas sociedades (y de sus élites dirigentes) mediante el recurso de postular la supremacía propia en las esferas religiosa y cultural. En estas "culturas a la defensiva" dentro de la modernidad, como las calificó Bassam Tibi¹⁵, extensos grupos de afectados por el proceso de modernización tratan de "reconquistar su identidad"¹⁶, es decir: su dignidad, su visión del mundo y su presunta val a histórico-política, mediante un renacimiento de la propia tradición religiosa, que en la era de la ciencia y la tecnología sólo puede funcionar tomando prestadas grandes porciones de la modernidad occidental, sin que tenga lugar una discusión amplia y crítica, relevante en términos sociales y políticos, en torno al propio legado cultural¹⁷.

Uno de los grandes aportes del cristianismo a la civilización universal debe ser visto en la separación entre fe y razón y entre Estado e Iglesia. Esto no excluye conexiones y colaboraciones muy amplias e intensas entre los dos ámbitos, pero la preservación de las diferencias fundamentales entre ellos previene o mitiga el totalitarismo¹⁸. Cuando todos los campos de la vida social se integran – a veces forzadamente – en un contexto religioso o cuando la política es exaltada al rango de una fe, se da el peligro de un sistema totalitario que permea todas las esferas de la existencia. Las formas extremas de violencia que conoció el siglo XX fueron posibilitadas por la fascinación que ejercieron algunas ideologías políticas que despertaron esperanzas mesiánicas y utópicas sin límites. Las "religiones políticas modernas" (como el fascismo y el comunismo) crearon un horizonte de expectativas – simulando, además, un gran potencial de desarrollo histórico y cultural – donde se fund a una creencia irracional con la exclusión de toda actitud crítica, la predisposición a obedecer a autoridades espúreas y la adoración de la tecnología contempor nea¹⁹. No hay que excluir este peligro de la evolución del

El mundo árabe y el futuro de Occidente), Munich: Piper 2005, p. 356.- Cf. el testimonio autocr tico temprano de Abdallah Laroui, op. cit. (nota 4).

¹⁵ Cf. el brillante estudio que no perdió vigencia: Bassam Tibi, *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter* (La crisis del Islam moderno. Una cultura pre-industrial en la era científico-técnica), Munich: Beck 1981, pp. 11-20.

¹⁶ Anouar Abdel-Malek, *La dialectique sociale*, Paris: Seuil 1972, p. 69.

¹⁷ Bassam Tibi, *Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus* (El nuevo desorden mundial. La dominación occidental y el fundamentalismo islámico), Munich: Econ 2001, p. 100.

¹⁸ Sobre esta temática cf. la exhaustiva investigación de Hans Maier, *Welt ohne Christentum – was w re anders?* (El mundo sin el cristianismo – cuál sería la diferencia?), Freiburg etc.: Herder 2002, p. 159, 165. Cf. también: Léon Poliakov / Jean-Pierre Cabestan, *Les totalitarismes du XXe siècle. Un phénomène historique d pass ?*, Paris: Fayard 1987; Konrad L w (comp.), *Totalitarismus* (Totalitarismo), Berlin: Duncker & Humblot 1988.

¹⁹ Sobre la temática de las religiones políticas modernas cf. Hans Maier, *Das Doppelgesicht des Religi sen. Religion – Gewalt – Politik* (El rostro doble de lo religioso. Religión – violencia – política), Friburgo etc.: Herder

Tercer Mundo.

Un ejemplo de autoritarismo práctico disfrazado de diferencia cultural se da en América Latina. Especialmente en la región andina se expande desde fines del siglo XX la concepción de una justicia indígena, comunitaria, expedita y no burocrática, que estaría más "cercana al pueblo" y que sería más equitativa y legítima que la enrevesada "justicia occidental"²⁰. Para las teorías del relativismo axiológico y del multiculturalismo convencional – que han resultado ser los mejores fundamentos teóricos y doctrinarios de esta concepción de justicia – no existe un "metacriterio" por encima de todos los sistemas judiciales que permitiese establecer una gradación o jerarquía de los mismos y menos aun emitir un dictamen valorativo sobre ellos. Todos los modelos de jurisprudencia serían equivalentes entre sí y deberían ser calificados y, si es necesario, criticados sólo por sus usuarios y víctimas. La justicia occidental sería superflua en la región andina, pues carecería de "legitimidad para la cosmovisión indígena"²¹. De este modo los habitantes de los Andes, por ejemplo, tendrían todo el derecho para suponer que su justicia indígena comunitaria es superior a las prácticas judiciales tomadas de la tradición occidental y que debería ser utilizada preferentemente a los sistemas actuales de jurisprudencia²².

Esta doctrina merece ser analizada más detalladamente a la vista de los problemas surgidos en la realidad cotidiana donde funcionan aun estos modelos, como en las zonas rurales andinas y allí donde su revitalización ha sido designada como prioridad de nuevas políticas (por ejemplo en Bolivia a partir de 2006). Mediante las explicaciones de sus propugnadores²³ y en base a la experiencia cotidiana se puede afirmar lo siguiente. Los sistemas comunitarios de justicia corresponden a órdenes sociales relativamente simples, t picos de un ámbito pre-urbano e históricamente est tico, para los cuales es extra a la división y separación de poderes del mundo occidental. No conocen diferencias entre derecho civil, penal, mercantil, contencioso-administrativo, etc., y consideran que estas distinciones son negativas

2004; Hans Maier (comp.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen* (Sendas a la violencia. Las religiones políticas modernas), Frankfurt: Fischer 2002.

²⁰ Cf. Ramiro Or as Arredondo, *Agenda de justicia para la reforma constitucional: algunos elementos de discusión*, en: OPINIONES Y ANALISIS (La Paz), N  81, noviembre de 2006, pp. 11-51, especialmente pp. 36-39.

²¹ Edwin Cocarico Lucas, *El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia*, en: AMERICA LATINA HOY. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES (Salamanca), N  43, agosto de 2006, p. 140.

²² Sobre esta temática cf. Lorena Ossio / Silvina Ramírez, *Justicia comunitaria: análisis jurídico*, La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos 1998; Lorena Ossio / Silvina Ramírez, *Justicia comunitaria: propuesta normativa para el reconocimiento de la justicia comunitaria*, La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos 1998; Ramiro Molina, *El derecho consuetudinario en Bolivia: una propuesta de ley de reconocimiento de la justicia comunitaria*, La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos 1999.

²³ Valentín Ticona [Viceministro de Justicia Comunitaria de Bolivia], *"El delito se resuelve y se castiga en una asamblea indígena"*, en: LA PRENSA (La Paz) del 5 de enero de 2007, p. 6a.

en cuanto fuentes de iniquidad, enmarañamiento y trampas legales. No contemplan ninguna posibilidad de apelar a instancias superiores y presuponen, por consiguiente, la absoluta corrección y verdad de la primera y única sentencia judicial. Las autoridades comunarias (rurales) pre-existentes son simultáneamente policías, fiscales, defensores y jueces²⁴.

Estos sistemas de justicia no conocen organismos especializados ni personal formado profesionalmente para administrar justicia²⁵. Generalmente es la autoridad preconstituida o la asamblea de la localidad campesina la que oficia de tribunal. No existe una estructura normativa mínima (un protocolo) para el inicio, el despliegue y la conclusión de un "juicio". Los acusados no disponen de una defensa (abogado) que conozca los códigos informales que, por más rudimentarios que sean, determinan el comportamiento de los habitantes – y por lo tanto de los jefes – de esas comunidades; esta protección es indispensable para el acusado, pues hasta en la sociedad más transparente y justa se cometen abusos e irregularidades, sobre todo de parte de los gobernantes. La praxis diaria de la justicia comunitaria en el ámbito andino sugiere que los "procesos" est n librados a los ánimos del momento y a la efervescencia popular de la asamblea local que actúa como tribunal, a los raptos de emoción que en general son manipulados hábilmente por los caciques y caudillos locales de turno. Es evidente que todas estas carencias "formales" afectan los derechos de los acusados.

Esta doctrina hace pasar un desarrollo incipiente (y deficiente, si se lo mide en comparación a sociedades más complejas y desarrolladas), como si fuera la última palabra de la evolución de los modelos de administrar justicia y la manifestación de un concepto de justicia y equidad que no sólo es considerado como distinto de la visión occidental, sino como una versión más veraz y adelantada de una justicia espontánea, no burocratizada y no corrompida por las detestables prácticas legales de la cultura europea²⁶. Según un destacado jurista, los latigazos, los trabajos comunales obligatorios, "la expulsión de la comunidad o excepcionalmente la pena de muerte" tienen una finalidad "esencialmente resocializadora"²⁷.

El principio doctrinario que subyace a este modelo de jurisprudencia es estrictamente colectivista y anti-individualista. No existen culpables individuales, pues "todos somos culpables", como se al  Jorge Miranda, asesor del Viceministerio de Justicia Comunitaria en Bolivia²⁸. Se diluye así toda

²⁴ *Las autoridades originarias son policías, fiscales y jueces a la vez*, en: LA RAZON (La Paz) del 14 de enero de 2007, p. A8.

²⁵ Sobre el "subsistema de justicia comunitaria" cf. Carlos Alarcón, *Sistema constitucional de justicia. Propuesta para la Asamblea Constituyente*, en: OPINIONES Y ANALISIS, N  81, noviembre de 2006, pp. 53-80, especialmente p. 72 sq.

²⁶ *Las autoridades...*, op. cit. (nota 23), p. A8.

²⁷ Edwin Cocarico Lucas, op. cit. (nota 20), p. 145.

²⁸ *Un proyecto excluye la cárcel para violadores*, en: LA RAZON (La Paz) del 5 de enero de 2007.

responsabilidad individual en la comisión de delitos, y de ahí se deriva la poca utilidad y el desarrollo incipiente de un sistema de jurisprudencia. Esta justicia constituye, en realidad, un procedimiento para disciplinar a los habitantes de la comunidad e igualar sus comportamientos según un molde no escrito, nunca explicitado claramente, pero que induce a pautas normativas colectivistas que no son puestas en cuestionamiento (lo que ya representaría un acto individual de rebelión). En las sentencias prácticas se privilegia el castigo colectivo, por ejemplo contra la familia o el clan del culpable, que tiene que tomar a su cargo una parte importante de la culpa y del resarcimiento de daños.

El resultado práctico es un retorno a formas prerracionales de justicia. La expulsión de la comunidad es vista como el castigo más duro, porque esta separación, temporal o definitiva, significa la muerte moral para el culpable. No se contempla un sistema de detención o de prisión. Las penas dictadas son generalmente castigos físicos inmediatos (latigazos, picota, cepo) y el resarcimiento material del daño. Los castigos corporales consuetudinarios son percibidos como una modalidad más humana y más progresista que las penas de prisión. Se asevera que el encierro "occidental" representa también un castigo tanto físico como psicológico, más grave que los latigazos, pues bloquea "el horizonte de visibilidad del condenado"²⁹. La lesividad con respecto a los castigados sería mucho mayor en la justicia occidental. Las labores comunales obligatorias (una de las formas usuales de castigo) podrían ser percibidas desde la óptica occidental como trabajos forzados, pero, como el condenado no es privado de su libertad, constituyen un modelo muy avanzado de resarcimiento de da os³⁰. No se contempla una investigación objetiva y pericial de los delitos imputados ni se investigan las pruebas. En lugar de la investigación pericial de los antecedentes, la justicia comunitaria recurre a menudo a los oráculos y a rituales religiosos y mágicos para averiguar la "verdad" de cada caso³¹. Estos procedimientos se parecen a las pruebas de valor y a las ordal as de la Edad Media. La palabra del acusador est a contra la palabra del acusado. Se presume – en Bolivia de manera muy difundida – que los miembros de las comunidades rurales y campesinas no mienten y que, por ello, la búsqueda de la verdad es algo muy simple y r pido³². Todas las comunidades campesinas y rurales en la región andina se hallan desde hace ya mucho tiempo sometidas a procesos de aculturación, mestizaje y modernización, lo que ha conllevado la descomposición de su cosmovisión original y de sus valores ancestrales de orientación; la justicia comunitaria no est a al margen de esta evolución. Cada vez es mayor el número de indígenas que acuden directamente a la "justicia occidental" (la regular del Estado

²⁹ Edwin Cocarico Lucas, op. cit. (nota 20), p. 139.

³⁰ Ibid., p. 140.

³¹ *Las autoridades...*, op. cit. (nota 23), p. A8.

³² Un distinguido académico afirmó: "Si el acusado miente, según las costumbres, sufriría la ira de los símbolos de su religiosidad y espiritualidad. Si el infractor miente, sufriría una descarga eléctrica o la sal le quemaría los pies"

respectivo) o que mediante esta última tratan de modificar fallos adversos de la justicia comunitaria³³. Este parece ser el desarrollo histórico "normal" cuando una sociedad gana en complejidad.

En numerosos casos, cuando no en la mayoría, la "sentencia" se limita a reconocer una posición intermedia entre la versión del acusado y la del acusador, como si ésto fuera el descubrimiento de la verdad factual, lo que favorece claramente la actuación de los astutos, ya que éstos, sólo con formular la acusación, tienen ganada la mitad de la partida. En caso de violación, por ejemplo, existe el notable consuelo de que el violador es obligado a casarse con la víctima. Simultáneamente se evita algo "inhumano" como la prisión, así que el asesino confeso y convicto es obligado únicamente a resarcir el daño a la familia del asesinado (y sólo en el modesto marco de sus posibilidades financieras).

Todo esto no puede ser considerado como un paradigma de justicia diferente y valioso en sí mismo, una alternativa válida a la corrupta y retorcida justicia occidental. Se trata, en el fondo, de formas primitivas o, dicho en lenguaje tecnocrático, de modelos subcomplejos de administrar una justicia elemental. En sentido estricto la justicia comunitaria resulta ser un mecanismo convencional y rutinario de disciplinamiento social.

No debemos aceptar, por todo ésto, los teoremas doctrinales tan expandidos hoy en el Tercer Mundo y legitimados por el relativismo axiológico, que partiendo de la diversidad de culturas y de la presunta incomparabilidad de las mismas, declaran como imposible (desde el punto de vista teórico) e "imperialista" (desde la perspectiva política) la vigencia de los derechos humanos universales³⁴. Este relativismo parece consolidado por las versiones más audaces del pensamiento postmodernista. Por ello hay que examinar la curiosa, pero enorme popularidad de que goza, sobre todo en ambientes intelectuales, la mixtura de Marx, Heidegger, la Teología de la Liberación y el antiliberalismo³⁵, porque esta combinación satisface necesidades psíquicas de primer orden y corresponde a dilatados prejuicios político-culturales. Amparándose en concepciones similares, algunos autores, cada vez más influyentes en el área andina, ponen en duda la necesidad de introducir y consolidar la moderna democracia pluralista y representativa, pues sería un fenómeno "foráneo", propio de la civilización occidental. Las culturas andinas autóctonas habrían creado sus propias formas de democracia directa y participativa, sin

(Cocarico, op. cit. [nota 20], p. 145). Muy similar: *Las autoridades...*, op. cit. (nota 23), p. A8.

³³ Como lo manifiesta Edwin Cocarico Lucas, op. cit. (nota 20), p. 150.

³⁴ Sérgio Costa, *Derechos humanos en el mundo postnacional*, en: NUEVA SOCIEDAD (Caracas), N° 188, noviembre/diciembre de 2003, pp. 52-65, donde el autor expone la cómoda y popular teoría de que los derechos humanos no tienen carácter universal y, por ende, pueden ser relativizados porque pertenecerían casualmente a una tradición específica, la de Europa Occidental.

³⁵ Cf. un ejemplo ilustrativo: Enrique Dussel, *Veinte proposiciones de política de la liberación*, La Paz: Tercera Piel 2006.

necesidad de un proceso de institucionalización³⁶. De ahí hay un paso a rechazar toda mención del autoritarismo inmerso en las tradiciones políticas del mundo andino y a postular la tesis de que elementos centrales de la vida democrática contemporánea (el sentido de responsabilidad, el concepto de libertad, los derechos básicos, la tolerancia entre grupos plurales) deben ser vistos y comprendidos desde otra óptica, que supera el marco institucional y que presuntamente se "abre" a otras vivencias más profundas y directamente corporales, como la discriminación, la desigualdad y la pobreza³⁷. La popular alusión a la discriminación, la desigualdad y la pobreza – cuya existencia está por encima de toda duda – sirve hábilmente para exculpar y expurgar a la cultura andina de factores antidemocráticos y para dejar de lado hábilmente la problemática del autoritarismo cotidiano.

En dilatadas porciones del Tercer Mundo, el ámbito de la cultura occidental es pintado como una civilización decadente, superficial, materialista, sin raíces y sin sueños, que habría destruido, por ejemplo, el vigor y la unidad espirituales del Oriente. Esta corriente reconoce los avances científico-técnicos de los países occidentales, pero critica la falta de una gran visión histórica y religiosa, que vaya más allá de los afanes cotidianos. Este desdén por la democracia contiene elementos premodernos y hasta pre-urbanos. La democracia en cuanto sistema competitivo, en el cual los partidos luchan abiertamente por el poder y donde la resolución de conflictos se produce mediante negociaciones y compromisos, es percibida por sus detractores como un orden social débil y sin substancia, antiheroico, mediocre y corrupto. En la conformación de una consciencia *anti-occidentalista* la democracia moderna es vista como el ámbito de los comerciantes y los mercaderes, donde faltan los grandes designios y los propósitos sublimes³⁸. Como *François Furet* nos recuerda, estas ideas anti-occidentalistas poseen también una amplia y distinguida tradición en Europa, donde autores ilustres como *Friedrich Nietzsche*, *F. M. Dostoevskij* y *Georg Lukács* se dedicaron metódicamente a denunciar el carácter mezquino y decadente de la democracia mercantil³⁹. Complementando la tesis de Furet es indispensable mencionar que la democracia occidental no estaba (y no está) exenta de numerosos aspectos mezquinos y decadentes – y aun otros más graves–, que, a su modo, criticaron Nietzsche y Dostoevskij, aportes que

³⁶ Cf. un testimonio de esta corriente en el ámbito boliviano: Rafael Bautista S., *Octubre: el lado oscuro de la luna. Elementos para diagnosticar una situación histórico-existencial: una nación al borde de otro alumbramiento*. La Paz: Tercera Piel 2006.

³⁷ Jiovanny E. Samanamud Avila, *La subjetividad política de los jóvenes en la ciudad de El Alto*, en: T'INKAZOS. REVISTA BOLIVIANA DE CIENCIAS SOCIALES (La Paz), vol. 9, Nº 21, diciembre de 2006, pp. 95-109, especialmente p. 98.

³⁸ Sobre el *occidentalismo* como ideología compensatoria cf. Ian Buruma / Avishai Margalit, *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde* (Occidentalismo. El Oeste en los ojos de sus enemigos), Munich: Hanser 2005, p. 10, 13, 16, 60 sq.- Cf. también: Bertrand Badie, *L'état importé: l'occidentalisation de l'ordre politique*, París: Fayard 1994.

³⁹ François Furet, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México: FCE 1995, p. 142; George Steiner, *Tolstoi o Dostoievski*, México: Era 1968.

pertenecen a lo más noble del legado europeo, y sin los cuales la cultura actual sería mucho más pobre.

Finalmente hay que subrayar lo siguiente. La crítica de la modernidad se da sólo después de un encuentro traumático con el ámbito de la civilización occidental⁴⁰. En el fondo se trata de una posición ambivalente con respecto al mundo europeo: la ambigüedad es, como se sabe, una de las causas más poderosas para sentirse mal consigo mismo y para elaborar ideologías compensatorias respecto de una carencia. Las mismas personas que admiran los logros de Occidente en lo económico, técnico y militar, desprecian sus instituciones políticas, sus prácticas democráticas y su filosofía racionalista. La supremacía que precisamente estos factores han otorgado a la civilización occidental han vulnerado el orgullo colectivo de los musulmanes y particularmente de los  rabes: una porción importante de ellos supone que las maquinaciones occidentales han socavado su antigua gloria y que aquellas son responsables por el rol marginal que la civilización islámica juega ahora en el mundo globalizado. Esta autopercepción es la base para el radicalismo de algunas corrientes del fundamentalismo islamista. Es un sentimiento de impotencia, inseguridad y humillación, unido a un desmembramiento psíquico (admiración y repulsión simultáneamente) y a una ausencia de normativas claras en un mundo de todas maneras sometido a un proceso acelerado de cambio y modernización. El resultado final puede ser descrito como un conflicto de identidad difícil de resolver por la vía pacífica, lo que favorece la predisposición a actitudes violentas y hasta terroristas⁴¹.

⁴⁰ Tesis de Samuel Kodjo, *Probleme der Akkulturation in Afrika* (Problemas de aculturación en África), Meisenheim: Hain 1973: Un entendimiento posterior es difícil porque no fue un *encuentro* de culturas más o menos equivalentes, sino un *choque* asimétrico de modelos civilizatorios divergentes.

⁴¹ Cf. el brillante ensayo de Hamed Abdel-Samad, *Radikalisierung in der Fremde? Muslime in Deutschland* (Radicalización en el extranjero? Musulmanes en Alemania), en: Peter Waldmann (comp.), *Determinanten des Terrorismus* (Determinantes del terrorismo), Weilerswist: Velbr ck 2004, pp. 189-240, especialmente pp. 217, 226-228.